

编者按：二零一五年十二月下旬，“阳明学的当代价值与传承创新”研讨会在贵阳召开，吴光、张新民、董平、方尔加、陈卫平、钱明、刘宗贤、刘金才、张海燕等阳明学研究专家参加研讨会，共收到参会论文二十余篇，参会专家分别作了专题发言，对阳明思想产生的时代背景、阳明学的道德主体性与现代价值、阳明学的传承创新等问题进行了深入探讨。本刊选辑了陈卫平、刘宗贤、刘金才三位参会专家论文刊登。

王学对明清之际西学的接应及其意义

陈卫平

（华东师范大学中国现代思想文化研究所 上海 200000）

摘要：从明末万历年间至清代乾隆年间，西方传教士带来的西学，在中国流传了二百多年。学术界对于这一时期西学的流播已作了很多研究。明清之际西学得以流播，是与中国本土思想特别是王学为其提供的接应分不开的。这对于明清之际信仰价值系统的重建是有意义的。

关键词：王学 明清之际西学

中图分类号：K248.3 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-8705（2016）01-09-15

DOI:10.14040/j.cnki.52-1004/k.2016.01.003

从明末万历年间至清代乾隆年间，西方传教士带来的西学，在中国流传了二百多年。学术界对于这一时期西学的流播已作了很多研究。明清之际西学得以流播，是与中国本土思想特别是王学为其提供的接应分不开的。这对于明清之际信仰价值系统的重建是有意义的。

一、王学对西学流播的接应

放眼晚明的思想潮流，最为突出的是王阳明的心学大为流行，这为恰在其时来到中国的西学充当了媒介。“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下”。^①泰州学派和王畿使王学成为广泛的社会思潮而席卷明末。这里主要分析王学尤其是泰州、龙溪学派对西学传播所产生的思想凭借作用。

第一，王学的解禁打破了程朱理学对思想的垄断，创造了西学得以输入和传播的文化氛围。明代以程朱理学为正统思想的最高权威，“言不合朱子，率鸣鼓而攻之”。^②在这样僵硬、冷峻的文化氛围里，西学是不可能被接纳的。万历初期张居正死后，曾被嘉靖皇帝判为“邪说”而遭禁锢达五十年的王学全面解禁，极大地加剧了“嘉、隆之后，笃信程朱，不迁异说者，无复几人矣”^③的局面，由此形成了宽容不同于程朱之异说的氛围。作为域外异说的西学此时传入中国，适逢其会。同时由于王学本身刚从“邪说”翻身，因而对于不同于以往正统儒学的西学是比较宽容的。已有论著指出在利玛窦等最初进入中国的阶段，

作者简介：陈卫平，华东师范大学教授，博士生导师，华东师范大学中国现代思想文化研究所常务副所长。

①黄宗羲：《明儒学案》卷三十二，《黄宗羲全集》第15册，浙江古籍出版社，2012年，第767页。

②朱彝尊：《道传录·序》，《曝书亭全集》，吉林文史出版社，2009年，第413页。

③张廷玉等：《明史·儒林传序》。《明史》第24册，中华书局，1974年，第7222页。

给予帮助者均是王学或倾向于王学的学者。^①

当然，王学能成为西学的接应者，更在于其良知准则论蕴含着反对思想垄断、宽容异说的思想内涵。王阳明强调以自家内在的“心”（良知）而不是圣贤经典作判断是非善恶的准则。王畿和泰州学派将此思想大加发挥。王畿把自信自家良知和依傍圣贤及经典格套相对立：“世之儒者，以学在读书，学在效先觉之所为，未免依藉见闻，仿循格套，不能自信其心”。^②泰州学派直截了当地指出圣贤的学说并无神秘性：“百姓日用条理处，即是圣人之条理处。”^③主张摒弃外在权威的束缚：“解缆放船，顺风张棹；则巨浸汪洋，纵横任我，岂不一大快事也哉！”^④王学的解禁使得这样的思想成为社会思潮而大肆泛滥，以程朱为儒家正统的思想权威遭到了贬黜，正如时人所说：隆万年间，“学脉之替乱，于斯为极。不惟诋紫阳，几兆孔孟”。^⑤正统儒家学脉的紊乱，必然导致其它新学异说纷纷登场。这就为西学传播提供了空间。《明史·意大利传》对此已有所见，指出西方传教士“所著书多华人所未道，故一时好者咸尚之，而士大夫如徐光启、李之藻辈，首好其说，目为润色其文词，故其教骤兴”。王学风行造成了因程朱正统儒家对思想的垄断被打破而好异求新的文化氛围，青睐西学正是这一文化氛围的产物。徐光启的业师黄体仁、座师焦竑都以王学为宗，后者是泰州学派名士。徐光启深受王学影响是无疑的。他为焦竑的《澹园续集》作序，指出文章有“朝家之文”、“大儒之文”、“大臣之文”三种，对人的影响也有三种，即“当物者使人油然而思，若润于膏泽；入心者使人惕然以动，若中于肌骨；切用者使人俯拾仰取，若程材于邓林，而徵宝于春山”，能够融三种文章和三种影响于一身，“兼长备美，读其文而有益于德，利于行，济于事”的，“近世见阳明氏焉，于今见先生”。他认为王学最可取之处是能激发人们越出常规来考虑问题，“平心以求诸六经，终觉紫阳氏为顺守，而彼氏（阳明氏——引者注）为逆取”。^⑥所谓“顺守”就是恪守固有的格套，所谓“逆取”就是敢于打破传统的常规。打破常规往往是和怀疑精神相联系的，对常规的怀疑是打破常规的先导。徐光启自称“启生平善疑”（《二十五言·跋》），^⑦这与王学的“逆取”应该是有密切关系的。可以说徐光启成为明清之际最有代表性的西学人物，是经过对以往正统思想的疑虑而做出的破除常规的“逆取”之举。

王学把源自陆象山的“东海西海，心同理同”的思想予以发扬，也体现了反对思想垄断、容纳不同学说的精神，即“理”普遍存在于每个人的“心”中，而不是某个人能够独霸的。王学的解禁使得这一思想成为不同学说可以并存的重要支撑，成为很多人接受西学就是以此为重要凭借的。这里略举几例：李之藻的《〈天主实义〉重刻序》指出，读了西学之书，“信哉‘东海西海，心同理同’，所不同者，特语言文字之际”；^⑧冯应京的《刻〈交友论〉序》认为，看了利玛窦的《交友论》，使其“益信东海西海、此心此理同也”；^⑨杨廷筠的《代疑篇·味罕》说，没有必要在儒学和西学之间分个是非彼此，“盖‘东海西海，南海北海，心同理同’”；^⑩张星曜认为从“天主教合儒”可知“东海西海心理皆同”。^⑪王学解禁使其反

①参见朱维铮：《利玛窦在中国》，《走出中世纪》（增订本），上海，复旦大学出版社，2007年，第74—79页。

②王畿：《书贞俗券序》，《王畿集》，南京，凤凰出版社，2007年，第363页。

③王艮：《王心斋先生遗集》卷一，《王心斋全集》，南京，江苏教育出版社，第10页。

④罗汝芳语，《明儒学案》卷三十四，《黄宗羲全集》第15册，第837页。

⑤陆世仪：《高顾两公语录大旨》，《陆桴亭选集》卷一，《续修四库全书》集部，第1398册，上海古籍出版社，2002年，第446页。

⑥徐光启：《尊师澹园焦先生续集序》、《刻紫阳朱子全集序》，《徐光启全集》第9册，上海古籍出版社，2010年，第290、295页。

⑦徐光启：《二十五言跋》，《徐光启全集》第9册，第268页。

⑧李之藻：《天主实义重刻序》，《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，第110页。

⑨冯应京：《刻交友论序》，《利玛窦中文著译集》，第116页。

⑩杨廷筠：《代疑篇·味罕》：《明末清初天主教史文献新编》下册，第637页。

⑪张星曜：《经书天学合辙引言》，《明清间耶稣会士译著提要》，第95页。

对思想垄断、宽容异说的内涵得以光大，从而产生了对西学的接应作用，对此法国耶稣会士裴化行有一定的察觉，他指出程朱理学喜欢“扣住字面不放”，类似“热衷于狭隘、强迫别人接受、注释传统礼仪”而反对外来希腊文化影响的法利赛人，而“某些温和学说的影响，例如王阳明的直觉伦理学，仍然使得利玛窦的某些听众有了接受基督信息的思想准备”。^①

第二、王学注意伦理学的自愿原则，为天主教教义的传播架设了思想桥梁。王学有别于程朱的表现之一，是注意到了被程朱忽视的自愿原则。自愿原则以为道德行为出于意志自由的选择；自觉原则强调道德行为出于理性的自觉。正统儒学从孔孟到董仲舒直至程朱，认为伦理纲常出于天命、天理，人们只能认识它，自觉地顺应和服从它。王阳明以内在于心的良知为本体，注重自愿原则。王畿和泰州学派进一步突出了这一点。王畿说：“不论在此在彼，在好在病，在顺在逆，只从一念灵明，自作主宰，自去自来，不从境上生心……便是真为性命”。^②德性的自我培养（“真为性命”）由灵明自作主宰而不是对外在之“境”的被迫服从。泰州学派认为德性修养的成功与否均取决于主体的自我选择：“自成自道，自暴自弃”。^③这样的自我选择表现了意志自由的自主性品格：“独即意之别名……自做主张，自裁自化，故举而名之曰独”。这样的自主性的意志自由不受“见闻才识之能，情感利害之便”的制约。^④

天主教在伦理学上继承了西方哲学注重自愿原则和意志自由的传统，认为人在道德和信仰领域应有出于意志自由的自主选择，人是否服从或信仰上帝，都是自愿选择的结果，唯此上帝的赏善罚恶才有意义。利玛窦说：“意者心之发也。金石草木无心则无意……善恶是非之心内之意定为定。……故吾发意从理，即为德行君子，天主佑之；吾弱意昏心，即为犯罪小人，天主且弃之矣”。^⑤善恶是主体意志自由选择的结果。传教士陆安德曾以寓言对比作了形象的说明：一少年行至歧路，一平坦路有美女，一崎岖路有贤妇，美女和贤妇均请少年登上自己的路程，少年选择了崎岖之路，经历艰险，终享真福。^⑥这里以美女喻诱人作恶之妖魔，以贤妇喻劝人为善之福者，何去何从，由你自己作主。

由于王学和天主教都注重自愿原则，因而王学风行就成为天主教传播的思想张力。纪昀的《四库全书总目提要》在论及毕方济的《灵言蠡勺》时已意识到这一点：“明之季年，心学盛行，西士慧黠，摭佛经而变幻之，以投时好，其说骤行，盖由于此，所谓物必腐而后出生，非尽持论之巧也”。^⑦《灵言蠡勺》专言“亚尼玛”即灵魂。在天主教义中，灵魂不灭是与意志自由相联系的。汤若望说：人类有了灵魂，才有为善作恶的意志自由，“凡人自专自主，全由灵力”，于是人“能究是非，能辨可否，肯与不肯能决于己”；因而上帝赏善罚恶就加之于不灭的灵魂，“灵之在身，为恶享世福，为善蒙世祸者，往往而有，是生时既未报，报亦未尽，岂应死后遽灭，纵恶而负善乎？”^⑧所以，纪昀认为王学和天主教灵魂不灭说意气相投并非虚言。在传教士论述灵魂的著作中，可以看到不少类似王畿和泰州学派的说法。兹举两例：艾儒略说“西士”论亚尼玛的主旨在于“醒人念应认己，固惟有人认己，则知己之灵性有由来，美逾万象，韬含匪小，定罔敢自暴弃”。^⑨巴多明说：成才与成德有所不同，“才之为道，非广博见闻，不能增其学

①裴化行：《利玛窦神父传》上册，商务印书馆，1993年，第305页。

②王畿：《答周居安》，《王畿集》，第335页。

③王艮：《王心斋先生遗集》卷一，《王心斋全集》第18页。

④王栋：《王一庵先生遗集》卷一，《王心斋全集》第149页。

⑤[意]利玛窦：《天主实义》，《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第59-60页。

⑥参见[意]陆安德：《真福直指自序》，《明清间耶稣会士译著提要》，第51页。

⑦纪昀总纂：《四库全书总目提要》卷一百二十五，河北人民出版社，2000年，第3237页。

⑧[德]汤若望：《主制群征》，《续修四库全书》子部，第1296册，第578页。

⑨[意]艾儒略：《性学粗述自序》，《明清间耶稣会士译著提要》，第159页。

识，非日精月累，不能臻于老成。……惟大德行则不然，不专在乎读圣贤书，受父师训，自用其力也”。^①这些说法从内容到语句，都和上述王畿、泰州学派的说法十分吻合。

可以说，由于王学在一定程度上突出了久被正统儒学所忽视的自愿原则，因而它的风行使得在其熏染之下的士大夫能领悟和接受天主教教义包含的自愿原则。前文所引述的裴化行关于王学“直觉伦理学”有助于中国士人接受基督教的说法就道出了这一点。徐光启拳拳服膺的座师焦竑和泰州学派的罗汝芳关系密切，他说：中国历来“帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备，然赏罚是非，不能及人之中情”，^②实际上这是批评程朱理学要求人们遵守道德规范只是外在的而不是出自情愿的；对于天主教，他则说：“其法能令人为善必真，去恶务尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷故也”^③；所谓“耸动人心”、“发于由衷”是强调出于内心的意愿。杨廷筠在《天释明辨》中指出：“天主生人独异于万物，欲令其能自专也。自专者所作善恶由己，可以功罪课之。不能自专者，所作善恶不由己，不得以功罪加之”，认为人与万物的根本区别在于为善行恶是否出于“自专”即自由意志。王徵说：“西学向天主三德，信为之首……言信者心之真嗜，非必见之，非必闻之，待见待闻，其信犹浅之者”。^④这清楚地道出天主教的信仰原则不是以见闻之类的经验知识而是以内心的自愿为基础。瞿式耜以泰州学派的语言来表述对天主教灵魂说的自愿原则的理解：“上曰灵魂，即人魂也……庶上主所以生物之意，在人能物物，不物于物之意，皆洞达无疑，殆如梦者一唤而使知觉乎？咏鸢鱼之诗，先儒尝活泼泼地。读是编而不予官骸知觉外，恍有所存焉，亦难语万物之灵矣”。^⑤“鸢鱼”、“活泼泼”等语，是泰州学派常用的，如王艮说：“良知之体，与鸢鱼同一二活泼泼地”。^⑥瞿式耜以此说明上帝赋予的灵魂是自主自愿的，不屈从于外物的意志。

第三、王学大兴讲学会的风气，对天主教的传播提供了组织形式上的借鉴。讲学会在明代中叶以后蓬勃发展，肇始于王阳明的讲学活动，如陆世仪所说：“至正、嘉时，湛甘泉、王阳明诸先生出，而书院生徒乃遍天下，盖讲学于斯为烂漫矣……迄于隆、万，此时天下几无日不讲学，无人不讲学。”^⑦讲学如此盛况，讲学会自然是蔚为大观。明代中晚期的讲学会数目之大，不易统计。^⑧就嘉、万时代而言，最重要、最有影响的讲学会都与王学学者有直接关系，可以说就是“王学讲会”，并组织了各种名称的“会”，如“惜阴会”、“青原会”、“水西会”等等^⑨。王学热衷于讲学和组织讲学会，如余英时所说走的是“觉民得道”的路线，^⑩因而与讲学会相联系，王阳明及其后学十分注重通过会约、乡约来布教于平民。这样的组织形式被恰在此时传入的天主教借鉴，成为在城乡民间宣教的重要渠道。明清之际在上海、杭州、福建、陕西、山西等地形成了不少宣讲天主教的“会”，如“仁会”、“兴仁会”、“善终会”、“苦难会”、“天神会”等等；也有会约，如王徵写的《仁会约》；韩霖写的《铎书》则是从天主教教义出发的乡约。^⑪这对于他们所在的陕西、山西这样的偏僻地区传布天主教信仰起到了很显著的作

①[法]巴多明：《德性谱·序》，《明清间耶稣会士译著提要》，第36页。

②徐光启：《辨学章疏》，《徐光启全集》第9册，第250页。

③徐光启：《辨学章疏》，《徐光启全集》第9册，第250页。

④王徵：《代疑篇·序》，《明末清初天主教史文献新编》下册，国家图书馆出版社，2013年，第1535页。

⑤瞿式耜：《性学粗述序》，《明清间耶稣会士译著提要》，第157页。

⑥王艮：《王心斋先生遗集》卷一，《王心斋全集》，第11页。

⑦陆世仪：《高顾两公语录大旨》，《陆桴亭选集》卷一，《续修四库全书》集部，第1398册，第446页。

⑧参见陈宝良：《中国的社与会》，浙江人民出版社，1996年，第310—314页。

⑨参见陈来：《明嘉靖时期王学知识人的会讲活动》，《中国近世思想史研究》，商务印书馆，2003年。

⑩参见余英时的《朱熹的历史世界》、《现代儒学的回顾与展望》、《宋明理学与政治文化》等论著。

⑪参见黄一农：《两头蛇：明末情初的第一代天主教徒》第7章，上海古籍出版社，2006年。

用。《铎书》是为在乡约讲会上宣衍明太祖《圣谕六言》而编撰的，这更是直接对王学讲学会的借鉴。因为在王学学者如泰州学派的颜农山、罗汝芳及其弟子杨起元等人的讲学会中，不时能够看到对《圣谕六言》的宣示。王学讲学从“觉民得道”出发，因而注重文体通俗，贴近民间，特别在颜农山那里用了很多便于传唱的歌、词。这也为宣扬天主教所借鉴，如格言类的《二十五言》等，语言浅近；《圣梦歌》押韵顺口；《儒交信》用语体文撰写，每回前有曲调，纯然是小说体。更重要的是王学尤其是泰州、龙溪“益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣”，^①即把王学进一步朝着佛教的方向发展，因此他们将儒学中的神秘体验发展得最为充分，表现出与宗教的神秘体验基本一致的倾向^②，因此他们的讲学会就有了一些宗教的气氛，有的甚至与民间宗教组织差不多了，如颜农山的“萃和会”。^③这为上述的天主教民间会社提供了组织样式和宗教体验的准备。

二、接应西学与明清之际信仰价值的重建

明清之际王学对西学的接应，并不是历史的偶然，而是与这一时期信仰价值系统的重建有着密切联系。

这首先涉及到如何认识明清之际思想的性质。明清之际思想的整体走向是反省宋明理学，这是学界所公认的。这一走向的实质是如何重建后宋明理学时代的思想世界，其核心是重建后理学时代信仰价值系统。下面以明清之际三大思想家王夫之、黄宗羲、顾炎武为例，对此略作申述。

王夫之自题堂联“六经责我开生面”，这是他在反省宋明理学的基础上另建信仰价值系统的宗旨。对于宋明理学，他如嵇文甫所说“宗师横渠，修正程朱，反对陆王”；而这是与反对佛教相联系的，“船山宗旨是彻底排除佛教，辟陆王为其近于佛老，修正程朱亦因其有些地方还沾染佛老。只有横渠‘无丝毫沾染’，所以认为圣学正宗”。^④因此，王夫之以继承张载的气本论来重建信仰价值系统“言心言性，言天言理，俱必在气上说”。在天道观上，用气本论辨析理气（道器）、有无（动静）等问题，以把握“实有”即真实的存在为圣贤学问。他说：“诚，以言其实有尔。”释“诚”为“实有”，而“尽天地只是个诚，尽圣贤学问只是个思诚”^⑤。在人道观上，发扬了张载的“知礼成性变化气质之道”，^⑥以成性说反对宋明理学的复性说，强调“性日生而日成”，在继善成性之“继”字上努力，就是“作圣之功”。

黄宗羲“以六经为根柢”^⑦来重建后理学时代的信仰价值系统。他认为晚明的理学处于没有统一根柢的碎片化状态：“夫一儒也，裂而为文苑、为儒林、为理学、为心学”；由此丧失了支撑世道人心的信仰价值功能，“今之言心学者，则无事乎读书穷理；言理学者，其所读之书不过经生之章句，其所穷之理不过字义之从违。薄文苑为词章，惜儒林于皓首，封己守残，摘索不出一卷之内。”他将如此状况形容为“天崩地解”，即信仰价值系统的轰然倒塌。因此，黄宗羲称“儒者之学，经纬天地。”^⑧就是要重建天崩地解的信仰价值系统。这样的重建对于宋明理学和佛学的取舍是：认同“圣人之学，心学也”，但又力图弥补其空疏之弊；鄙视巧避现实、沦为“道学之乡愿”的程朱派理学家；^⑨视佛教为“邪论”而

①黄宗羲：《明儒学案》卷三十二，《黄宗羲全集》第15册，第767页。

②参见陈来：《儒学传统中的神秘主义》，《中国近世思想史研究》，商务印书馆，2003年。

③参见陈来：《明代的民间儒学与民间宗教》，《中国近世思想史研究》，商务印书馆，2003年。

④嵇文甫：《船山哲学》，《王船山学术论丛》，三联书店，第109、116页。

⑤王夫之：《读四书大全说·孟子·尽心上》，《船山全书》第6册，第1110页；《张子正蒙注·天道篇》，《船山全书》第12册，第74页；《读四书大全说·孟子·离娄上》，《船山全书》第6册，第998页。

⑥吕大临：《横渠先生行状》，《张载集》，中华书局，1978年，第383页。

⑦全祖望：《梨州先生神道碑文》，《鮑琦亭文集选注》，齐鲁书社，1982年，第105页。

⑧黄宗羲：《赠编修弁玉吴君墓志铭》，《黄宗羲全集》第20册，第561、450页。

⑨黄宗羲：《明儒学案·姚江学案》，《黄宗羲全集》第13册，第188页；《孟子师说》卷七，《黄宗羲全集》第1册，第154页。

破除之。^①这体现在天道观上，既说“盈天地皆心也”，又说：“盈天地间皆气也”，还说：“心即理也，”“心即气也”。^②也就是以气作为沟通心与物、心与理的中介，试图综合心本论、气本论、理本论而重建世界统一原理。在人道观上，黄宗羲主要是修正王学末流割裂工夫和本体的弊病，强调“工夫所至，即其本体”，即事功与道体的统一，以还阳明心学的“圣人之学”本色，“以救空空穷理”。^③

顾炎武对于信仰价值系统的重建，同样以伸张经学、拒斥佛学和反省宋明理学为主旨，他说：“古之所谓理学，经学也”；“今之所谓，禅学也，不取之五经，而但资之语录”。^④认为被类似禅学的理学，“以明心见性之空言，代修己治人之实学”。^⑤对此顾炎武竭力予以“拨乱反正”。^⑥这里的“明心见性之空言”，主要是指向陆王心学的，但也包含着对程朱派理学家的批评。不过，顾炎武以朱熹为信仰价值系统重建的引导者，肯定“朱子一生效法孔子，进学必在致知，涵养必在主敬，德性在是，问学在是”，反对专言涵养解释朱熹，以附会心学。因此，其天道观以为“盈天地之间者气也”，“气之盛者为神”；而“理”是气之流行的秩序，因此，“心不待传也，流行天地间，贯彻古今而无不同者，理也。理具于吾心而验于事物”。^⑦这是在朱熹“心具众理而应万事”的基础上，进一步朝向了“验于事物”即以下学为上达的进路，所谓“由朱子之言以达夫圣人下学之旨”。在人道观上，提出“行己有耻”，这不仅要在“辞受”、“取与”之间有所不为，而且要有天下兴亡的责任感，“耻匹夫匹妇有不被其泽”；“士不先言耻，则为无本之人。”可见，行己有耻就是对为人之本的重建。

以上是以王、黄、顾为例，说明明清之际思想史的实质是信仰价值系统的重建。王学对于西学的接应，就为规划不同于他们的重建信仰价值系统的新蓝图提供了资源。这里以徐光启为例子以说明。

如上所述，王学对于徐光启理解、认同天主教起到了重要的思想接应作用。由此，他提出了以天主教“补儒易佛”的重建信仰价值系统的思想。徐光启指出“佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也”。认为佛教其实是沿袭了老庄思想、夹杂着道教符箓，因而使得善恶之教化流于虚无荒谬，如果“必欲使人尽为善，则诸陪臣所传事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法”。^⑧不仅要以天主教“易佛”，同时还要以天主教“补儒”。后者主要是针对宋明理学而言的，认为作为儒学现实形态的宋明理学不足以支撑信仰价值系统。如前所述，徐光启深受当时风行的王学影响，但从“易佛”的立场出发，坚决反对王学的近禅，焦竑曾用佛教的“顿悟”解释《论语·述而》，徐光启则针锋相对地指出“希求顿悟”则“去孔孟远矣”。徐光启还著有《辟释氏诸妄》，专门批驳佛教学说。对于朱熹，徐光启高度肯定他是“继孔氏而称儒术者”，“其实行实功，有体有用”，“俾天下国家实受真儒之益”^⑨；但如前文指出的，他以为程朱理学过于强调以外在规范来为善去恶而忽视道德行为应出自自愿。因此，在徐光启看来，朱熹理学的“顺守”与阳明心学的“逆取”作为信仰价值系统各有所长，但它们之所长即是它们之所短；而天主教恰能取它们之长而去它们之所短。阳明“逆取”，注重德性教化与出于意志自

①黄宗羲的《破邪论》有很多篇章批判佛教。

②黄宗羲：《明儒学案序》，《黄宗羲全集》第13册，第3页；《明儒学案·蕺山学案》，《黄宗羲全集》第17册，第1649页；《明儒学案·姚江学案》，《黄宗羲全集》第13册，第188页；《孟子师说》卷二，《黄宗羲全集》第1册，第57页。

③黄宗羲：《明儒学案序》、《明儒学案·姚江学案》，《黄宗羲全集》第13册，第3、185页。

④顾炎武：《与施愚山书》，《顾炎武全集》第21册，上海古籍出版社，2011年，第109页。

⑤顾炎武：《日知录·夫子之言性与天道》，《顾炎武全集》第18册，第308—309页。

⑥《亭林余集·与潘次耕札》（《顾炎武全集》第21册，第230页）认为“君子之为学”有“拨乱反正之事”。

⑦顾炎武：《日知录·朱子晚年定论》，《顾炎武全集》第19册，第729页；《日知录·游魂为变》，《顾炎武全集》第18册，第78页；《日知录·心学》，《顾炎武全集》第19册，第717—718页。

⑧徐光启：《辨学章疏》，《徐光启全集》第9册，第250、250—251页。

⑨徐光启：《刻紫阳朱子全集序》，《徐光启全集》第9册，第294页。

由的自愿相联系，但王学后学由此产生行为狂妄而无视规范之弊，即“非名教之所能羁络”^①；朱熹“顺守”，把德性培养与出于理性自觉的遵守礼教规范相联系，强调理即礼，但存在着以必然之理（礼）束缚内在情意之弊；而天主教一方面注重自愿原则，这与王学相通，从而克服理学忽视自愿之弊；另一方面，天主教的信徒“都要遵依了十戒，从自己身心上实实做出来”^②，即明确要求人人必须切实遵守戒律，否则就会下地狱而不能升天，这与理学注重礼教相似，从而避免了王学肆意妄为之弊。

不过，如此的“补儒”，意味着天主教对于儒学而言，处于补益的辅助地位，即克服宋明理学的弊端，使儒学成为完美无缺的信仰价值系统。当时西方传教士也讲“补儒”，意在从“补儒”走向“超儒”，试图以天主教取代儒学而成为中国人的信仰价值系统。徐光启拒绝了“超儒”论，坚守儒家治国平天下的价值理想，将天主教的教化作为实现儒家尧舜三代理想社会的手段。他说倘若天主教得以广泛宣扬，“使敷宣劝化，窃意数年之后，人心世道，必渐次改观。乃至一德同风，翕然丕变，法立而必行，令出而不犯，中外皆勿欺之臣，比屋成可封之俗，圣躬延无疆之遐福，国祚延永世之太平矣”^③。这里的“比屋可封”出自儒家五经之一的《尚书》，汉儒陆贾《新语·无为》指出：“尧舜之民，可比屋而封；桀纣之民，可比屋而诛者，教化使然”。简而言之，“补儒易佛”就是以天主教作为思想资源重建新的儒学信仰价值系统。因为天主教相对于儒学，只是居于“补”的地位，这意味着儒学仍然处于信仰价值系统的主干。然而，与上述王、黄、顾相比较，徐光启重建儒学信仰价值世界的视野，在折返本土六经的同时，更多地借重了西方的宗教。这和近代康有为的孔教颇为相似。因此，可以说，王学对于西学的接应的意义，在于为明清之际信仰价值系统的重建提供了不同于王夫之、黄宗羲、顾炎武的另外一种可能。

The Response and Meaning towards Wang Yangming's Western Philosophy of Mind during Ming and Qing Dynasty

Chen Weiping

Abstract: From the end of Ming's Wanli period to Qing's Qian Long's Qing, the Western School of thought brought along by the western preachers, it has been spread in China over 200 years. The academic field has already had a lot of research towards this spreading of period. During Ming and Qing, western school of thought has been widely spreading, it is indispensable with the responses provided by the Chinese mainland thought. It is meaningful to rebuild the believing value system between Ming and Qing Dynasty.

Key words: Wang School of thought, Ming and Qing Period on Western School of thought

责任编辑：汤苏婷

①黄宗羲：《明儒学案·泰州学案》，《黄宗羲全集》第15册，第767页。

②徐光启：《造物主垂象略说》，《徐光启全集》第9册，第384页。

③徐光启：《辨学章疏》，《徐光启全集》第9册，第251页。